



Guds død - et tema i det 19. århundrede

Møller, Jes Fabricius

Published in:
Mentalitet og historie

Publication date:
2002

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Møller, J. F. (2002). Guds død - et tema i det 19. århundrede. I C. Appel, P. Henningsen, & N. Hybel (red.), *Mentalitet og historie* (s. 275-293). Skippershoved.

MENTALITET & HISTORIE

Om fortidige forestillingsverdener

*Redigeret af
Charlotte Appel
Peter Henningsen
Nils Hybel*

Tilgnet Alex Wittendorff

Skippershoved

2002

Guds død

Et tema i det 19. århundrede

Af Jes Fabricius Møller

*Guddød! vil du formærke mig, Strange!
– sagde Valdemar heftigt og før op*

B. S. INGEMANN¹

Da kamen, schrecklich für das Herz, die gestorbenen Kinder, die im Gottesacker erwacht waren, in den Tempel und warfen sich vor die hohe Gestalt am Altare und sagten: 'Jesus! Haben wir keinen Vater?' – Und er antwortete mit strömenden Tränen; 'Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.'

JEAN PAUL²

*Hört ihr das Glöcklein läuten?
man bringt die Sakramente einem sterbenden Gott.*

HEINRICH HEINE³

Det interessante ved at gå til Alex Wittendorffs undervisning var for mig som grøn student i 1987, at den var møntet på at åbne verden. Det gik op for mig, at jeg var knap så klog på den – altså verden – som jeg troede. Usikkerheden og tvivlen havde god plads, og man vidste aldrig, hvor den næste time bar hen. Den gode lærer sørgede dog for, at de studerende altid følte sig i trygge hænder. Det var undervejs i en af disse timer, at spørgsmålet – sammenhængen husker jeg ikke længere – brummede ud gennem skægget: var det muligt at være ateist i det 16. århundredes Frankrig? Senest på dette tidspunkt i undervisningsforløbet gik det op for mig, at historievidenskabens væsentligste grundlag og eksistensberettigelse er den begavede undren. Der hviler et bjerg af erkendelse bag den idé overhovedet at stille spørgsmålet, først og fremmest en utrolig skærpet historisk bevidsthed: ikke alting er muligt altid.

Man kan sagtens uden at pille glansen af min lærer afsløre, at han ikke selv har fundet på spørgsmålet. (Til gengæld har han brugt en stor del af sin energi på at svare på det.) Jeg havde aldrig hørt om Lucien Febvres berømte bog om vantrouens eller ateismens problem i det sekstende århundrede fra 1942 og lovede mig selv, at den måtte jeg få læst.⁴

Febvre spørger med udgangspunkt i en gennemgang af Rabelais om denne forfatter var forud for sin tid – det vil i sammenhængen sige en forløber for den i Frankrig senere så anpriste ateisme – eller om han var et barn af sin tid og dermed også ude af stand til ikke at tro. Febvre mener det sidste, idet han giver det sekstende århundrede overskriften, "Århundredet, der ville tro". Dermed har Febvre også konstateret, at individet ikke tænker alene uanset dets geni, for selv den mest personlige tanke har en kontekst. Rabelais havde i sin samtid ikke det grundlag, der gjorde en rationalistisk ateisme mulig. Kristendom var luften, han åndede, hvilket dog ikke betød, at der var enighed om, hvad der skulle forstås ved kristendom. Folk blev brændt for deres vantrou, men det betød ikke, at de ikke troede. Det var sådan set netop det, de gjorde.

Først med det videnskabelige apparat, som ifølge Febvre først og fremmest kan tilskrives Descartes, var det muligt at erstatte troen med viden. Skal man forlænge Febvres tanke kan man sige, at ateismen kom til som fænomen i det 17. århundrede, blev institutionaliseret i det 18. århundrede, men Gud døde ikke før det 19.

Jeg vil i det følgende gennemgå anvendelsen af begrebet Guds død i det 19. århundrede, og se på de betydelige forskelle, der er i denne anvendelse hos hhv. Hegel, Marx, Renan og Nietzsche. Der er imidlertid også en lighed, nemlig at begrebet hos dem alle tjener til at anbringe begivenheden Guds død i en historisk sammenhæng. Problemet Guds død er vigtigt, fordi det fungerer næsten som et slagord for moderniteten, og igennem det vil det forhåbentlig være muligt at diskutere et af modernitetens væsentligste spørgsmål: forholdet mellem religion og videnskab. Som den følgende gennemgang forhåbentlig vil vise, er dette forhold at forstå som mere og andet end en modsætning mellem religiøs obskuranisme og videnskabelig fornuft.

Hegel – Ranke – Renan

Guds død er i dag i den almindelige brug en metafor for sekulariseringen. Indtril begyndelsen af 1800-tallet var sekularisering udelukkende et juridisk begreb, der ganske vist har en længere historie i den kanoniske ret, men det er efter Trediveårskrigen – et møde i Münster i maj måned 1646 for nu at være præcis – blevet

bragt i anvendelse som en betegnelse for konfiskation af katolsk kirkegods.⁵ Først i det 19. århundrede blev sekulariseringen udvidet til også at omfatte det mere generelle fænomen, at religionen i en moderne verden ændrer betydning.

Tanken om Guds død er udfordrende, fordi den som udgangspunkt er selvmodsigende. Ganske vist indikerer den, at der faktisk har eksisteret en gud, men eftersom det hører til en normal guds kerneegenskaber at være u dødelig, må det i udgangspunktet indebære, at den afdøde ikke kan have været en gud. Religionshistorien kender dog nogle undtagelser, hvoraf kristendommen måske er den væsentligste. Den almindelige kirkegænger hører jævnlige historier om Jesu Kristi død på korset, sandt menneske og sand gud, og i den katolske og protestantiske kirke er denne henrettelse simpelthen blevet det mest centrale symbol i den kirkelige billedverden.

Det springende punkt for den kristendom, der først blev formuleret af Paulus, er ikke så meget korsfæstelsen Langfredag som genopstandelsen Påskemorgen. Det ser man i østkirkerne, hvor det tomme kors, symbol på opstandelsen, er væsentligere end korsfæstelsesmotivet.

"Men når det prædikes, at Kristus er opstået fra de døde, hvordan kan så nogle af jer sige, at der ikke findes nogen opstandelse fra de døde? Hvis der ikke findes nogen opstandelse fra de døde, er Kristus heller ikke opstået; men er Kristus ikke opstået, er vores prædiken tom, og jeres tro er også tom" (1. Kor. 15, 12-14).⁶ Det afgørende er altså, at der efter Langfredag følger Påskedag, og påskens som kirkelig højtid er en kultisk gentagelse af Guds død og genopstandelse, nedrelse og triumf. Derfor kan en middelalderlig filosof som Nikolaus Cusanus sagtens flirte med tanken om Guds død, fordi det stadigvæk forstås inden for rammerne af Guds almagt.⁷ Senere tiders tale om Guds død vil derfor også altid være tænkt gennem Kristendommen som forudsætning for forestillingen om Guds død.

G.W.F. Hegel tager som den første begrebet ud af sin strengt teologiske sammenhæng. Han bruger det i et af sine ungdomsskrifter om tro og viden fra 1802.⁸ Heri beskriver han den "uendelige smerte", hvorpå den moderne tids religion hviler, "das Gefühl: Gott selbst ist tot", følelsen at Gud er død. Denne afgrund af tomhed, som opsluger alt, er dog kun et moment i ideernes historiske udvikling, "en spekulativ langfredag", hvori den gamle filosofi må gå til grunde. Som den rigtige langfredag følges af en påskedag må også denne undergang efterfølges af en genopstandelse af den "højeste totalitet".⁹

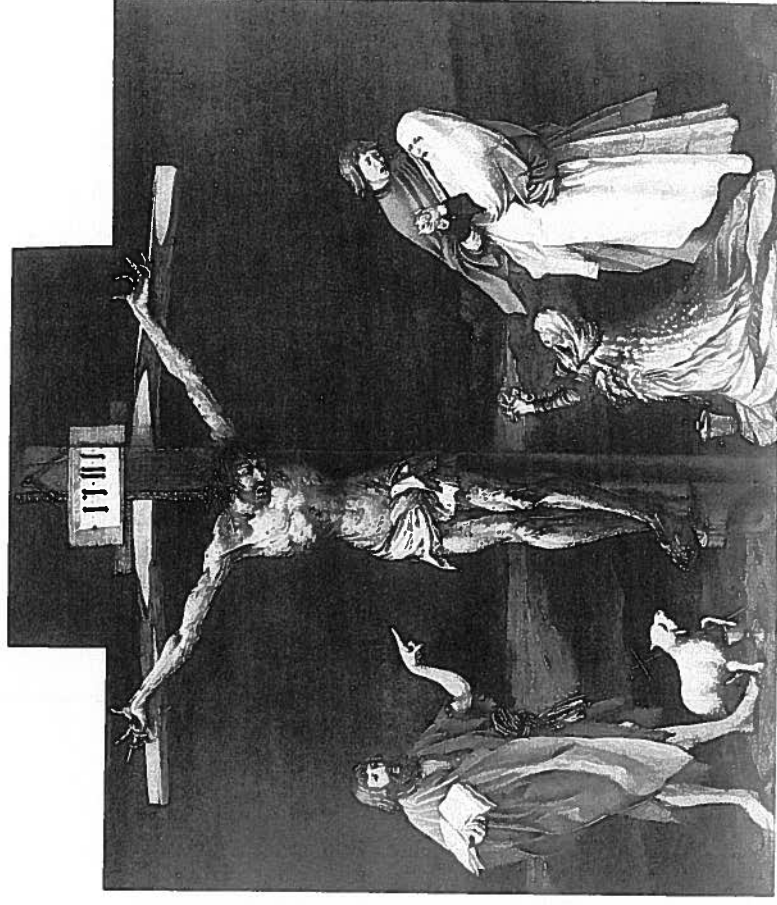
Udgangspunktet er Jesu død på korset som konkret begivenhed, men Hegels ærinde er den åndshistoriske bevægelse, hvori den hidtidige filosofi og teologi går til og genopstår til bevidstheden om den absolutte frihed. Det betyder ikke Guds

forsvinden, snarere det, som en fortolker kalder "fødselstidspunktet for den nutidige metafysiske gud".¹⁰ Hegel vil forene tro og viden i sit system, hvilket altså betyder en forening af filosofi og teologi, en forening der fuldbyrdes i metafysikken. For Hegel kunne denne forening først finde sted efter reformationen, hvor den "kristne idé om friheden har virkeliggjort sig i den moderne stat".¹¹ Idet Gud ikke længere er nødvendig som hinsidig instans, men har virkeliggjort sig i verden som princip – stadig ifølge Hegel – er der altså tale om en afdøen eller en selvopløsning af Gud. I modsætning til den i dag gængse definition, ifølge hvilken sekularisering er en adskillelse af religion og stat, bliver det hos Hegel altså til en sammensmeltning.

I Hegels kølvand udviklede der sig flere forskellige synspunkter, hvoraf Marx bør nævnes som en væsentlig repræsentant. Marx bygger i sit syn på religionen på Feuerbach, hvis anvendelse af begrebet Guds død¹² har præget nutidens almindelige brug af begrebet, som overskrift for en slags bortvisen af religionen, der betragtes som vrangtids fra en svunden og uoplyst tid. Feuerbach mente, at religion blot var projektioner af menneskets ønsker og behov. Det er en anden version af det 18. århundredes ateisme. Marx kaldte med et bevidst religiøst billede Feuerbach for et moderne purgatorium, dvs. den skærpsild hvori sjælen klares for urenheder, snavs og fordærvende rusmidler. Marx mente dog også, at det ikke blot nyttede at vække til bevidsthed om religionen som projektion; de samfundsvilkår, der havde fremkaldt religionen, skulle ændres, før religionen kunne afskaffes. Marx' og Engels' berømte udtryk, at religion er folkets opium, er i øvrigt slet ikke deres eget. Det stammer fra Novalis.¹³

Et andet resultat af hegelianismen var den såkaldte *Leben-Jesu*-litteratur, opkaldt efter den banebrydende *Jesus-biografi* af David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835-36. Heri hævdede han, at det overnaturlige stof i evangelierne var tildigtninger, og at den historiske Jesus blot havde været et almindeligt menneske. Det betød dog ikke religionens afskaffelse, for med inspiration hos Hegel kunne Strauss hævde, at religion og filosofi i virkeligheden var en og samme ting. Derfor behøvedes heller ingen mirakler for at understøtte kristendommen. En anden af de berømte *Jesus-biografer* var Ernst Renan, *La vie de Jésus*, fra 1863, oversat til dansk allerede året efter. Heri beskriver Renan omhyggeligt Jesu liv og død.

Efter en lang og fodnoteret redegørelse for det sandsynlige forløb af rettergangen og henrettelsen i sit værks femogtyvende kapitel lader Renan endelig Jesus dø: "Hans Hoved sank ned paa Brystet og han udaandede." I umiddelbar forlængelse af dette sidste suk tager forfatteren selv ordet og taler – ikke til læseren men til den døde:



I den gotiske kirkekunst spiller døden på korset med understregning af den døendes lidelser en stor rolle. På Isenheimeralteret, traditionelt tilskrevet Mathias Grünewald (ca. 1480-1525), udnyttes alle malerkunstens virkemidler for at give beskueren det mest grusomme indtryk af begivenheden. Meningen med billedet er at understrege det tragiske ved korsfæstelsen, for først i lyset af Langfredag vinder Påskedag sin betydning. – Foto: Kunsthøgskolens Bibliotek.

“Hvil nu i Din Hæder, ædle Reformator! Dit Værk er fuldbragt; Din Guddommelighed er grundfæstet. Frygt ikke længere for, at en Feil skal bringe den Bygning, Dine Anstrængelser have reist, til at falde. For Fremtiden skal Du, hævet over Forkrænkelighed og Skrøbelighed, i den himmelske Fred være Vidne til Dine Gjærningers uendelige Følger. For nogle Timers Lidelser, der ikke engang ramte Din store Sjæl, har Du kjøbt den fuldkomne Udødelighed. I Tusinder af Aar skal Verden holdes oppe ved Dig. Du skal være den Fane, hvorunder de forskjelligste Modstandere skulle føre de heftigste Kampe. Du skal leve og elskes tusinde Gange mere efter Din Død, end under Din Vandring paa Jorden, og Du skal blive en saadan Hjørnesteen for Menneskeslægten, at Verden vilde ryste i sine Grundvolde, hvis Dit Navn forsvandt. Man skal ikke længere gjøre nogen Forskel imellem Gud og Dig. Du, som har vundet den fulde Seir over Døden, tag Dit Rige i Besiddelse, hvorthen Du skal følges af tilbedende Aarhundredet ad den kongelige Vei, som Du har banet”¹⁴

Her slutter historien om Jesu liv for Renan. Der er flere kapitler, men i det følgende afskriver han opstandelsen som en myte skabt af kvindernes letbevægelige sind, da de fandt den tomme grav. Det var og er ikke Jesu genkomst, der giver mening og har virkning, men netop hans død, i kraft af hvilken hans gerninger fik uendelige følger. Guddommelighed og u dødelighed fuldbyrdes iflg. Renan i historien, ikke over den.¹⁵ Det er historien om Jesus som tænker, som lærer og som forbillede.

En af forudsætningerne for Leben-Jesu-litteraturen skal søges i historieviden-skaben, nærmere betegnet historismen. Den rummer på den ene side et bibeltkritisk potentiale i kraft af den historiske kildekritik men på den anden side også muligheden for at lade en plads åben til Gud som garant for historiens mening. Til trods for sin empiriske orientering kan historismen slet ikke tænkes uden transcendens, uden “den guddommelige idées standpunkt”.¹⁶ Historismen forlader den bibelske kronologi men ikke forestillingen om, at Gud er historiens sidste grund og garanten for, at det tilsyneladende kaos, som de historiske begivenheder frembyder, alligevel giver mening: “det evige bor i det enkelte”.¹⁷ Samtidig er det historikerens endelige mål at erkende Gud, eller som det hedder i forordet til Rankes gennembrudsværk fra 1824 om historikerens formål: “Hovedsagen, om hvilken vi har med at gøre, er dog altid, som Jacobi siger, menneskeheden som den er, forklarlig eller uforklarlig: den enkeltes, slægternes, folkeslagernes liv, og somme tider Guds hånd over dem”.¹⁸

Selvom historisterne i teorien fastholder en forestilling om en transcendent gud, bliver resultatet ikke desto mindre, at Gud tabes af syne i den konkrete historieskrivning. Mens Ranke endnu kunne stille sig tilfreds med, at der trods

alt var en stor og ufortalt sammenhæng, hvori enkeltbegivenheder indgik, tydede den senere historievidenskab til individualpsykologiske eller materielle og økonomiske forklaringer. Forsynet blev ikke længere set som historiens drivkraft, men blev afløst af simpel grådighed. Ranke kendte godt fra den såkaldte pragmatiske historieskrivning forestillingen om egennytte og magtbegær som historiens drivfjeder, men tog afstand fra dette synspunkt som irreligiøst.¹⁹

Der er altså en verden til forskel på Rankes billede af Gud og Renans. De har den skrutinøse kildekritik til fælles, men deler ikke teologi. Udgangspunktet for Ranke var – i direkte opposition til Hegel – at han ikke mente, at verden kan forklares filosofisk, dvs. at sandheden om verden ikke lader sig inddampe vha. abstraktion, men kun kan realiseres i en nøje beskrivelse af verden. Imidlertid betyder det, at *meningen* med verden heller ikke lader sig tænke abstrakt men kun findes via det konkrete, det enkeltstående. Det var hvad Ranke mente, når han sagde, at det evige er at finde i hver enkelt begivenhed. Det er et i sin yderste konsekvens absurd synspunkt, fordi det måtte indebære, at alt er lige meningsfuldt hhv. -løst. Det mente Ranke selvfølgelig ikke, for han skelnede tydeligt mellem væsentlige og uvæsentlige begivenheder, nogle der pegede fremad og andre ikke.

Når Ranke søgte sandheden om historiske begivenheder, var der altså langt mere på spil end blot kildekritik, for det kom i sidste ende ud på at søge Gud i det enkeltstående, det ord der sædvanligvis benyttes til oversættelse af det tyske “das Einmalige”. Hele den ambition om udfoldelse af sandheden om verden, som Hegel tillagde filosofien, overførte Ranke til historievidenskaben. For sit eget vedkommende synes Ranke som nævnt at have fundet en mening med historien, men hans efterfølgere havde store vanskeligheder med at indløse den veksle, han havde udskrevet.

Man kan se Renans tale til den døde Jesus som et forsøg på at løse det problem, som Ranke havde efterladt, nemlig at finde svar på spørgsmålet om man kunne vinde indsigt i evige sandheder ved hjælp af tilfældige historiske sandheder.²⁰ For Ranke var genopstandelsen en realitet men problemet er, at den ikke var en realitet, der lod sig beskrive eller udgrunde med de redskaber, der stod til historikerens rådighed. Renans løsning består i at lade Jesu liv og især hans død med al den mening, der egentlig først tilkommer den genopstandne Kristus. Jesus var betydningsfuld, fordi han var et stort menneske, og dermed kan han for det første indtage sin plads i historien blandt andre mennesker, og for det andet kan han bevare sin position ikke alene som religionsstifter men også som guddommelig skikkelse.

Nietzsches formuleringer af Guds død er antagelig de mest berømte. Fordi de falder samtidig med industrialiseringen og naturvidenskabens gennembrud, er det blevet en kulturjournalistisk almindelighed at antage, at Nietzsches ord er en beskrivelse af denne proces. Det kunne man også godt tro, når man læser passagen fra *Also sprach Zarathustra* (1883-85). Den gådefulde profet Zarathustra kommer ned fra bjerget efter ti år i ensomhed. Han møder på vejen en hellig olding, en eremit, der har valgt skovensomheden, fordi han har viet sit liv til Gud. Helgenen siger: "Jeg laver sange og synger dem. Og når jeg laver sange, ler og græder og nynner jeg: således lovpriser jeg Gud. Ved at synge og græde og le og nynne lovpriser jeg den gud, der er min gud. Men hvad giver du os til forering?" Da Zarathustra havde hørt disse ord, hilste han den hellige og sagde: "Hvad skulde jeg kunne give jer! Men lad mig nu gå, så jeg ikke tager noget fra jer!" Og sådan skiltes de, oldingen og manden, leende som når to drenge ler. Men da Zarathustra var blevet alene, talte han således til sit hjerte: "Er det mon muligt? Skulle denne hellige gamle endnu ikke i sin skov have hørt, at Gud er død!"²¹

Det interessante ved Zarathustras møde med eremitten er måske ikke så meget opgøret med religionen som Zarathustras konstatering, at han ikke har noget at give i stedet for det, som han kunne tage fra ham. Der er ingen erstatning for Gud.

Det bliver tydeligere i den berømte aforisme fra *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) om det skøre menneske (der tolle Mensch). Nietzsche har skrevet en paragraf af historien om Diogenes, der søgte et menneske ved højlys dag medbringende en lygte. Hos Nietzsche drejer eftersøgningen sig om Gud:

"Har I ikke hørt om det skøre menneske, der ved højlys dag tændte en lygte, løb hen på torvet og uophørligt skreg: 'Jeg søger Gud! Jeg søger Gud!' – Da der just stod mange af dem samlet, der ikke troede på Gud, vakte han stor latter. Er han da blevet væk? spurgte den ene. Er han faret vild som et barn? spurgte den anden. Eller holder han sig skjult? Er han bange for os? Er han stået til søs? Udvandret? – således skreg de op og lo sammen. Det skøre menneske sprang ind mellem dem og gennemborede dem med sit blik. 'Hvor er Gud henne?' råbte han. 'Jeg skal sige jer det! Vi har slået ham ihjel – I og jeg! Vi er alle hans mordere! Men hvordan har vi gjort det? Hvordan var vi i stand til at drikke havet op? Hvem gav os svampen til at viske hele horisonten væk? Hvad var det, vi gjorde, da vi løste denne jord fra dens sol? Hvor bevæger den sig nu hen? Hvor bevæger vi os hen? Væk fra alle sole? Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gen-

nem et uendeligt inter? Ånder det tomme rum ikke på os? Er det ikke blevet koldere? Kommer der ikke ustandselig nat og endnu mere nat til? Er vi ikke nødt til at tænde lygter om formiddagen? Hører vi endnu intet af støjen fra de kirkegårdsgravere, der begraver Gud? Lugter vi endnu intet af den guddommelige forrådnelse? Også guder går i forrådnelse! Gud er død! Gud forbliver død! Og vi har slået ham ihjel! Hvordan trøster vi os, vi mordere over alle mordere? Det helligste og mægtigste, som verden ejede, det er forblødt ved vore knive – hvem tørret dette blod af os? Med hvilket vand skulle vi kunne rense os? Hvilke forsoningsfester, hvilke hellige lege må vi opfinde? Er storheden i denne gerning ikke for stor til os? Er vi ikke nødt til selv at blive guder for dog at synes den værdig? Aldrig var en gerning større – og hvem, der end fødes efter os, har ved denne gerning hjemme i en vigtigere historie end al hidtidig historie!" – Her tav det skøre menneske og så igen på sine tilhørere: også de tav og så forundret på ham. Til sidst kastede han sin lygte på jorden, så den gik itu og slukkedes. "Jeg kommer for tidligt," sagde han så, "det er endnu ikke tid for mig. Denne vældige begivenhed er stadig undervejs og vandrer – den er endnu ikke kommet menneskene for øre. Lyn og torden behøver tid, stjernernes lys behøver tid, gerninger behøver tid, også efter de er gjort, til at blive set og hørt. Denne gerning er for menneskene stadigvæk fjernere end de fjerneste stjerner – og dog har de selv forøvet den!"²²

Den profetiske skikkelse – Det skøre menneske – prædiker ikke ateisme blandt kristne. Tilhørerne tror netop ikke på Gud. Der er noget andet på spil nemlig kosmologi, om man vil, en bevægelse væk "fra alle sole". Det er for så vidt en fremragende beskrivelse af det moderne menneskes konstitution. Det er universets forankring, der er forsvundet. Det er ikke indtruffet som katastrofe eller påført som smitte udefra. Menneskene har selv forøvet Guds død. Den er et resultat af en underminering indefra.

Nietzsche er ude efter videnskabens jagt på sandheden. Han mener, at bevidnelsen til sandheden som vejen og livet for videnskaben er en rest af fromhedsli-vet, "Guds skygge":

"Efter at Buddha var død, viste man fremdeles gennem flere århundreder hans skygge i en hule – en uhyre skræmmende skygge. Gud er død, men sådan som menneskene nu engang er, vil der måske stadig i årtusinder være huler, hvori man viser hans skygge. – Og vi – vi er stadig også nødt til at besejre hans skygge!"²³

Guds død er en historisk proces, der er ved at finde sted, og dermed understreger Nietzsche, at også Gud er underlagt tidslighedens vilkår, timeligheden med et teologisk udtryk. Det skøre menneske bliver mødt med uforstand og må gå igen med uforrettet sag, præcis som Zarathustra gør det. Hos Hegel er Guds død et fremskridt, hvor ånden endelig er modnet til at træde ind i sit næste stadi-

um. Historiciteten hos Nietzsche er derimod ikke kendetegnet ved sammenhæng men ved relativitet, horisonten viskes ud, og der er ikke forskel på oppe og nede. Vi er så at sige hensat i en kontingent verden, og heller ikke Nietzsches er begejstret.

Det betyder altså også, at Renans indskrivning af Jesus i et historisk fremskridt heller ikke er gyldig: "Hvorledes kan man endnu i dag tilgive de kristelige teologer deres enfoldighed så meget, at man med dem dekreterer, at gudsbegrebets udvikling fra "Israels Gud", fra folkegud til kristelig gud, til indbegrebet af alt godt, skulle være et fremskridt? – Men selv Renan gør det. Som om Renan havde ret til enfoldighed! Det modsatte er dog iøjnefaldende. Når forudsætningerne for det opadstigende liv, når alt det stærke, tapre, myndige, stolte bliver elimineret fra gudsbegrebet, når han skridt for skridt synker ned til en størtstav, et redningsanker for alle druknende, når han bliver arme-mennesker-gud, syndergud, syge-gud par excellence og prædikatet "frelser", "forløser" så at sige bliver tilovers som guddommeligt prædikat overhovedet: hvad vidner en sådan forvandling så om? En sådan reduktion af det guddommelige?"²⁴

For Nietzsche var Jesus nemlig også selv bundet ind i sin tidslighed. Der er ingen tvivl om, at Nietzsche ikke brød sig om kristendommen som system eller historiefilosofisk konstruktion. Jesus var bare den han var, basta: "Han døde for sin egen skyld – så ofte det end er blevet hævdet, savnes ethvert grundlag for, at han døde for andres skyld".²⁵ Nietzsche delte dog i en radikal forstand Renans vurdering af den historiske Jesus, nemlig en hyldet til Jesu liv som *praksis* og til Jesus som reformator eller optræder mod sin tids kirke. Lad det være en misforstået udlægning af jødedommen, Nietzsche giver her, men meningen er klar: Jesus ville have været kirkens væsentligste modstander, hvis han havde levet i dag:

"[Jesus] gjorde op med hele den jødiske bods- og forsoningslære; han ved, at det kun er i livets praktik, man føler sig "guddommelig", "salig", "evangelisk", stedet et "Guds barn". Ikke "bod", ikke "bøn om tilgivelse" er veje til Gud: kun den evangeliske praktik fører til Gud, den er netop "Gud"! – Hvad der var afskaffet med evangeliet, det var jødedommens begreber "synd", "syndsforladelse", "tro", "frelse ved troen" – hele den jødiske kirke-lære var fornægten i "det glade budskab".²⁶ Denne lære eller dette forbillede kan der ifølge Nietzsche i efterfølgelsen ikke komme nogen kristendom ud af, forstået som en hellig almindelig kirke. "Allerede ordet "kristendom" er en misforståelse -, i grunden var der kun én kristen, og han døde på korset. "Evangeliet" døde på korset".²⁷

Fire betydninger af Guds død

Man kan altså udskille i hvert fald fire betydninger af den død, ved hvilken Gud afgik i det 19. århundrede. For det første er der den hegelske, der ikke blot er en død men også en genopstandelse i filosofien. Sjællands biskop Hans Lassen Martensen, fortsatte henimod århundredets slutning Hegels tanke om religionens opløsning i mødet med filosofien, blot tog han udgangspunkt i troen og ikke fornuften. En af hovedtankerne i hans værk om den kristne etik er – i en tydelig opposition til Søren Kierkegaard og Rasmus Nielsen – at der er en fundamental *forenelighed* mellem filosofi i almindelighed og sædelighed, dvs. etik, i særdeleshed på den ene side og kristendom på den anden side, og at denne forening finder sted i en historisk proces. Det er netop samtidens privilegium at være vidne til denne proces, for som han siger, "Muligheden er givet til en Betragtning af Historien, som ikke var tilgængelig for den ældre Theologie".²⁸ Menneskeheden har så at sige gennemgået en modningsproces, og derfor er der ikke blot tale om et absolut modsætningsforhold mellem den nuværende afklarede kristendom og tidligere former. Sidstnævnte var forudsætningen for førstnævnte.

Dens historiske eksistens gør, at Kristendommen dør, men i modsætning til mytologierne, der hensynker til blot at være litterær fortid, forstår den som fugl Fønix at forny sig selv. Martensen mener, at "Christendommen gennem arten Aarhundredet har beviist sig at have den Egenskab at kunne gjenføde sig selv, hvilken Egenskab mangler enhver Mythologi, der, naar den én Gang er uddød, ikke kan fornyes, men forbliver i Skyggeriget; at Christendommen har Phoenixnatur og efter enhver historisk Død paany opstaaer af Graven; og at med den Opstandelse, som Christendommen har havt i vore Dage, skjøndt Mange ikke troe Opstandelsen, ogsaa det samme Humanitetsbegreb er opstaaet af Graven med den levende og uopløselige Forbindelse af Sædelighed og Religion".²⁹

Den anden betydning af "Guds død" er den, der lader Jesu død være uden opstandelse men ikke uden betydning. Det var en følge af den historisk-kritiske skole, men ikke hensigten med den. Historikeren og teologen Caspar Paludan-Müller, der kan beskrives som historist af Ranks skole,³⁰ så i det 19. århundredes anden halvdel, hvordan der var blevet øgleynge ud af det kritiske frø, som historikerne havde sået: "Hvormange glimtende Sæbebobler blæse ikke især tyske Kritikere ud i Verden! Man tænke blot paa den Legion af ganske løse Gjetterier i Form af nye Opdagelser, der myldrede frem hinsides Østersøen, da Niebuhr havde saaret Dragens Tænder i den ældste romerske Historie, og hvorledes er ikke vor Frelser Liv paa Jorden bleven mishandlet af tydsk Kritiki!"³¹ Paludan-Müller forsøgte at holde fast i det oprindelige historistiske verdensbillede, men han

kunne også se, at det blev opløst ikke som et resultat af angreb udefra, men i kraft af en indre modsætning:

“Ofte har jeg spurgt mig selv, med hvad Ret den Christne holder fast ved Overbevisningen om et Guds Rige i Verden, et evigt Liv i det timelige. Fordi det er lært ham fra Barndommen? Fordi han har læst den hellige Skrift? Men den læse jo ogsaa David Strauss og Ernst Renan og det vistnok med større Kundskab og skarper Forstand end de Fleste af os, og komme til Meninger, der er vor Tro saa modsatte, som Nat er Dag.”³²

Det er væsentligt at bemærke i denne forbindelse, at Paludan-Müller her *ikke* forsøgte at fastholde billedet af et uberørt hinsidigt gudsrige men fastholder sin tro på “Guds Rige i Verden, et evigt Liv i det timelige”, dvs. en fastholdelse af Rankes forestilling om Guds faktiske tilstedeværelse i historien. Paludan-Müller kunne endnu i 1874 i sit værk om de første oldenborgere omtale udfaldet af slaget ved Øxnebjerg som resultatet af en gudsdom.³³ En gudsdom er en afgørelse svarende til den i Apostolens Gerninger (1, 26), hvor Matthias vælges til apostel ved lodkastning, et udfald af begivenheder, der tolkes som et resultat af Guds indgriben, i dette tilfælde altså som Guds vilje til at lade den lutherske reformation sejre i Danmark. Men Paludan-Müller stod blandt faghistorikere temmelig ene med det synspunkt, at Vorherre havde en plan med Danmarkshistorien.

Tilbage blandt historikere var den renanske opfattelse af Jesus som en væsentlig historisk skikkelse, dels i kraft af hans eventuelle personlige kvaliteter, dels fordi han må betragtes som en af verdenshistoriens væsentligste religionsstiftere. At erklære Gud for død er for så vidt også en opløsning af det paradoks, som udgøres af troen på Jesus Kristus: sandt menneske og sand Gud i én og samme person. Som død er han blot mennesket Jesus, der blev henrettet af de romerske myndigheder i Palæstina i den første halvdel af det første århundrede af vor tidsregning. Denne betoning af mennesket Jesus udviklede sig i den radikale historiskertradition til en temmelig håndfast ateisme, der gik videre end Renan og til slut helt frakendte Jesus historisk realitet,³⁴ og som af modstandere er blevet karakteriseret med det rammende udtryk vulgærationalistisk antikerikalisme.³⁵

Den tredje betydning af begrebet Guds død er den, man finder hos Feuerbach og Marx, eller hos Comte, ifølge hvem religionen var blændværk. Comte skriver sig selv og sin videnskab ind i en verdenshistorisk frigørelsesproces. Menneskeheden har gennemvandet først et teologisk stadium og siden et metafysisk for at ende i det positive. I det første forklares verden ved hjælp af Gud, i det andet ved hjælp af filosofi, mens det tredje ikke søger at forklare verden i sin helhed, men blot fastlægger, hvad der er positiv viden og opgiver at spekulere over, hvad den ikke kan vide noget om.

Fyld bordet med faldrigger fra Glyngøre. Sildes som alene ved sin smag og sit søde karakter vil gøre om kvælden fra mørk til aften.

Jo, søde faldrigger har indvundet meget sig Alligevel får de en tur under benet, så kun de fineste håndskårne flåter finder vej til de danske frokost-borde.

Du finder med andre ord ingen små overraskelser, der giver anledning til postyr i påsken. Kun en velmagende sild i sit helt rette element - omgivet af tilsvarende gode råvarer fra landet.

Det er i sig selv en god anledning til at sænke et par glas. Med enten karry, krydder, dild, mandler eller marinerede faldriggersild fra Glyngøre.

GLYNGØRE

Glyngøre måtte i foråret 1995 trække en reklamekampagne for sild til påske-frokostbordet tilbage pga. protester fra forbrugere, der med rette mente, at en påske uden opstandelse ikke rigtig kunne kaldes en kristen påske. Reklamens slogan kunne for så vidt tages som overskrift for store dele af det 19. og 20. århundredes billede af Jesus Kristus. For at passe ham ind i et nyt verdensbillede drejer det sig om at undgå opstanden. (Jyllands-Posten den 5. april 1995). – Statsbiblioteket.

På universitetet, hvor denne opfattelse vandt frem, måtte den naturligvis føre til en konflikt, fordi teologien ifølge positivismen ikke har noget at gøre på en videnskabelig anstalt. I 1872 afskaffede universitetets konsistorium i mindelighed den regel, at dets medlemmer i en særskilt protokol med deres underskrift skulle bekende sig til den augsburgske konfession.³⁶ Professor i matematik, Adolph Steen, holdt som rektor ved universitetets reformationsfest den 17. nov. 1875 en berømt tale, hvori han sagde, at alle fakulteter måtte underkaste sig den samme videnskabelige standard. Det teologiske fakultet kunne ikke dække sig ind under "Troens Kappe" som han udtrykte det.³⁷ Som et udtryk for den historisering, der også gennemsyrede positivismen, indledte Steen dog sin tale med at gentage den pointe, som vi først mødte hos Hegel, nemlig, at netop reformationen, der var festens anledning, var en forudsætning for universitetets frihed og dermed den videnskabelige frihed, der var baggrunden for hans egen virksomhed.

Den teoretiske løsning på denne konflikt blev kierkegaardsk. En af Kierkegaards tilhængere, Rasmus Nielsen, mente at videnskab og tro var væsensforskellige tilgange til verden, der begge havde deres berettigelse. Som gensidigt inkommensurable havde de to heller ingen jurisdiktion på hinandens område, og derfor kunne videnskaben ikke gøre indhug på troens område. Den praktiske løsning, som var langt mere martensensk end den teoretiske, blev at teologien forblev som selvstændigt fakultet på universitetet. Filologisk-kritiske metoder havde vundet indpas i løbet af århundredet, så der var grund nok til at betragte det som videnskabeligt, og samtidig fungerede fakultetet som uddannelsessted for embedsmændene i Folkekirken.

Den fjerde betydning er den metafysikkritik, der indledtes hos Kant, ifølge hvem verden ikke lader sig erkende som den er, *an sich*, og kulminerede foreløbigt hos Nietzsche, ifølge hvem ikke blot Gud ikke længere har karakter af arkimedisk punkt, men at enhver tænkelig erstatning ville være lige så dødsdømt som forgængerer.³⁸ Perspektivismen eller relativismen er uundgåelig. Hver epoke har sine afguder. Ganske vist har mennesket befriet sig fra den illusion, at Gud er al sandheds midtpunkt, men den har vi blot erstattet af andre guder som f.eks. videnskabens lidenskabelige jagt på 'sandhed'.

Tidsligheden er som sagt væsentlig, for det relative er netop historisk relativt, dvs. ikke alene bundet af sin tid, men også ude af stand til at hæve sig over sin tid. I en udlægning af Nietzsche går Martin Heidegger så vidt som til at tilskrive Nietzsche selv metafysiske tilbøjeligheder, idet han lader konstateringen af Guds død være en del af en tolkning af historien: "Nietzsche selv tyder Vesterlandets udvikling metafysisk, nærmere betegnet som nihilismens opkomst og udfoldelse".³⁹ Den vestlige verdens historie har hidtil været præget af platonismen, dvs.

forestillingen om en oversanselig virkelighed, men "den oversanselige verden er uden virkende kraft. Den giver intet liv".⁴⁰ For Heidegger er der imidlertid intet brud, for nihilismen har haft en dybdegang, der gør, at historien er en udfoldelse af denne nihilisme, den er "den vesterlandske histories grundbevægelse" eller dens.⁴¹ Sammen med 'sandheden' er 'fremskridtet' og 'fornuften' den hyppigste erstatning for Gud, men de er blot surrogater. Det drejer sig om ikke at klynge sig til gudlignende instanser. "Dette Guds sted kan forblive tomt", skriver Heidegger og slutter: "Tænkningen begynder først på det tidspunkt, da vi har erfaret, at den i århundreder så forherligede fornuft er tænkningens mest hårdnakkede modstander".⁴²

Historiens død

Disse fire betydninger har i hvert fald eet til fælles, nemlig at de ikke kan tænkes uden om det historiske. En forestilling om Guds død er historisk. Den indebærer, at Gud har levet i et bestemt tidsrum, ikke en udødelig gud i evighed men netop en dødelig i timeligheden. Begrebet omfatter en begivenhed, der har fundet sted, og er ikke blot et princip. I det 19. århundrede kunne ateisme og/eller sekularisering ikke kun tolkes som et fravær af Gud, som et ikke-Gud. Det måtte forstås som et *efter* Gud. En forståelse, der sætter alting ind i et *nu* med et *før* og et *efter* – uden et *altid* – har ingen andre steder at gøre af det ikke-eksisterende end i det ikke-længere-eksisterende eller måske det endnu-ikke-eksisterende. Derfor var forholdet mellem det guddommelige og det historiske et af århundredets væsentligste spørgsmål.⁴³

Det er ikke forholdet til fornuften, der adskiller første og anden halvdel af det 19. århundrede. H.C. Ørsted og Hegel påberåbte sig fornuften i lige så høj grad som Harald Høffding eller Comte. Forskellen består i forholdet til ånden. Ørsted troede på ånden i naturen, men da det naturvidenskabelige fakultet på Københavns Universitet i 1850 blev udskilt af det filosofiske, blev også ånden skilt fra naturen. Ånden var til og med midten af århundredet bærer af både kulturen i historien og af det enkelte menneskes menneskelighed. Ikke nok med at den i form af dannelsen formidlede sammenhængen mellem individ og fællesskab, den var også bindeledet mellem Gud og mennesker, oprindeligt i form af Hellig-ånden, men hos Hegel i form af Verdensånden. Ranke var ganske vist i bevidst opposition til Hegel og brugte ikke systematisk begrebet ånd, i stedet talte han om verdensbevægelser, tendenser osv., men rammen er for så vidt den samme; Gud er verdensdramaets teaterdirektør, og historikerens opgave er at rekonstruere manuskriptet.⁴⁴

Efter 1850 var ånd blevet til tradition eller tidsånd, dannelse til belæsthed, åndfuldhed til vid, geni til intelligens. Der skete en historisk relativisering, men samtidig skete der også en opnormering af det blot accidentielle, kontingente eller tilfældige. Det videnskabelige *faktum* skulle til at bære alle de ambitioner, der hidtil var knyttet til ånden, forstået som den evige, konsistente, nødvendige sandhed. Denne bevægelse var som nævnt begyndt med Ranke, der dog ikke selv så vanskelighederne i den. Det er en stor byrde at lægge på en videnskab som historien, at skulle bære altings mening, og den magtede af gode grunde heller ikke at løfte den. Nietzsche kunne meget præcist sige om sin samtidshistorievidenskab: "Historien tænkt som en ren og nu selvberørende videnskab ville betyde en slags livsafslutning og afregning for menneskeheden".⁴⁵

Historien som meningsgiver var med andre ord under afvikling. I stedet blev førertrøjen i jagten på den store sandhed overtaget af biologien og medicinen.⁴⁶ Naturvidenskaben havde en nøglefærdig metafysik i form af Newtons mekanik til at underbygge sine påstande, der udadtil fik legitimation i kraft af nogle væsentlige fremskridt på sygdomsbekæmpelsens område: "I naturvidenskabernes virkelighedsbeskrivelse, som flere og flere efterhånden blev konfronteret med, var det ikke mindst forestillingen om de evige, uforanderlige naturlove, der kunne forlene den nye helhedsopfattelse med en følelse af stabilitet og tryghed i en tilværelse, hvor det var blevet mentalt muligt at betvivle Guds eksistens", som Alex Wittendorff siger.⁴⁷

For at bevare sin legitimitet som videnskab måtte historikerlauget hægte sig på naturvidenskaben og indrette laboratorier og værksteder og omgive sig med håndværksmetaforer og udpege 'arbejdsmarker' for at få lidt medløb i en mekanisk tidsalder: "Historikere vil gerne begribe hele den mangfoldighed, som livet i fortiden var, og vi vil gerne sige noget præcist og modsætningsfrit om det. Under hele det fantastiske naturvidenskabelige gennembrud har historikere og andre humanister set med ikke så lidt benovelse på de formidable resultater og deres betydning for samfundenes og det enkelte menneskes tilværelse".⁴⁸ Blot så de altså ikke, at også naturvidenskabens egen legitimitet også var under nedbrydning.

Det, der gør det 19. århundrede til hjemsted for Guds død, er dets betydning som historiens århundrede par excellence.⁴⁹ Men det historiske århundrede bliver altså også arnestedet for historiens død. Ranke og Hegel var af den overbevisning, at historien – hvad enten tilgangen er empirisk eller idealistisk – giver mening. Det gjorde den også for dem, der i slutningen af århundredet troede fuldt og fast på fremskridtet, men på samme måde som historievidenskaben havde undergraved Bibels autoritet, gav den også troen på fremskridtet banesår. Hvis historien i begyndelsen af århundredet optimistisk havde givet lovnin på det store over-

blik, blev det efterhånden klart, at dens jurisdiktion ikke strækker sig ud over timeligheden, og at en historisk sandhed netop blot er historisk.⁵⁰

NOTER

1. B.S. Ingemann: *Valdemar Seier*, København, 1826. Citeret efter sprog- og literaturselskabets udgave fra 1987, s. 105.
2. Heinrich Fries & Rudolf Stählin: *Gott ist tot?* München 1968, s. 15.
3. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1988, kap. 1. Under forberedelserne til denne artikel har jeg fået nyttig hjælp af Carsten Pallesen, Kasper Risbjerg Eskildsen, deltagere på H-Ideas (http://www2.h-net.msu.edu/-ideas/), Johannes Nissen samt ikke mindst min kone, Maria Harms.
4. Lucien Febvre: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. The Religion of Rabelais*, Cambridge Mass, 1982.
5. Hans-Wolfgang Strätz og Herman Zabel: "Säkularisation, Säkularisierung", Brunner et al. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984.
6. Cf. Nietzsche, *Antikrist*, se note 24, s. 54 (§4f).
7. Eckhard Henscheid: "Christentum". Henscheid, Henschel og Kronauer (red.) *Kulturgeschichte der Missverständnisse*, Stuttgart 1997, s. 302.
8. G.W.F. Hegel: *Sämtliche Werke* Bd. 1. Leipzig, 1928, s. 221-346. Heri bruger H. i øvrigt også begrebet "Tod der Philosophie", s. 224. Et andet sted, i de religionsfilosofiske forelæsninger, citerer Hegel en langfredagsalme af Joh. Rist fra det 17. århundrede, "Oh grosse Not/ Gott selbst ist tot/ am Kreuz ist er gestorben." Christian Link: *Hegels Wort "Gott selbst ist tot"*, (Theologische Studien 114) Zürich 1974, s. 11.
9. Hegel 1928, s. 345-6. Her citerer Hegel også Pascal (Pensée nr. 441), der kan have inspireret til dannelsen af begrebet Guds død. Pascal selv citerede Plutarks "Den store Pan er død" (Pensée nr. 695).
10. Link 1974, se note 8, s. 32.
11. Strätz & Zabel, se note 5, s. 813.
12. Fries & Stählin 1968, se note 2, s. 21. Jeg har ikke med sikkerhed kunnet fastslå, om Feuerbach faktisk har anvendt netop dette udtryk.
13. "Ihre sogenannte Religion wirkt bloss wie ein Opiat: reizend, betäubend, Schmerzen aus Schwäche stillend." Walter Krämer und Götz Trenkler (red.): *Lexikon der populären Irrtümer*, Frankfurt/M 1996, s. 265.
14. Ernest Renan: *Jesus Levet*, København 1864, s. 268-9.
15. Om Hegels brug af "Tod Gottes" skriver Eberhard Jüngel: "Zur absoluten Religion gehört als Konsequenz der Menschwerdung Gottes dann allerdings auch die völlige Einkehr Gottes in die

- Vergänglichkeit der Geschichte," E. Jünger: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1982, s. 103.
16. L. v. Ranke: "Ueber die Epochen der neueren Geschichte". M. Mordhorst (red.) *Humboldt og Ranke: Den tyske historisme*, Arbejdsrapport nr. 5, Institut for Historie, Københavns Universitet 2001, s. 58. Ranke giver et billede af den historiske Jesus i *Die römischen Päpste*, (Rankes Meisterwerke, 16. Bd.), München 1915, s. 5f.
17. Ranke 2001, s. 67.
18. Smst. s. 51.
19. Smst. s. 70.

20. Spørgsmålet blev oprindelig stillet af Lessing i 1777 og er genstand for Søren Kierkegaards *Philosophiske Smuler*, 1844.

21. F. Nietzsche: *Således talte Zarathustra*, København 1999, s. 11 (§2).

22. F. Nietzsche: *Den muntre videnskabelig*, København 1997, s. 125-6 (§125).

23. Fr. Nietzsche, *Den muntre videnskabelig*, s. 114 (§108) En dansk oversættelse kender ikke forskel på om Gud er "gestorben" eller om han er "tot". Det første – som her – henviser til selve den begivenhed eller proces, hvorunder døden indtræffer, mens det andet til det blotte faktum, at han ikke lever længere. I en senere udgave tilføjede N. en 5. bog til de 4 foregående, hvori han i §343 igen bruger udtrykket.

24. Fr. Nietzsche: *Antikrist*, København 1998, s. 26 (§17). Se også s. 40 (§25), s. 42 (§31)

25. Smst. s. 39 (§27).

26. Smst. s. 45 (§33).

27. Smst. s. 50 (§39).

28. H. Martensen: *Den christelige Ethik, Den almindelige Deel*, (4. opl.). København 1879, s. 50.

29. H. Martensen: *Den christelige Ethik*, s. 25.

30. Mads Mordhorst og J.F. Møller: *Caspar Paludan-Müller som historiker*, upubliceret prisopgave, Kbh.s Universitet 1995.

31. C. Paludan-Müller i *Ny Kirkehistoriske Samlinger*, 2. Rk., 3. Bd., 1864-66, s. 429.

32. "I Anledning af Johannes 5,5 5-12", *Kirkeligt Maanedstidsskrift* nr. 4, 1867, s. 101. Stykket er anonynt men antages at være af Paludan-Müller. Cf. *Historisk Tidsskrift*, 9. Rk. Bd. 4, s. 411.

33. C. Paludan-Müller: *De første Konger af den Oldeborgske Slægt. Omrids og Tanker til Fortællelse af Danmarks Historie i Overgangen fra Middelalderen til den nyere Tid*, København 1874, s. 595.

34. Georg Brandes: *Sagnet om Jesus*, København 1925.

35. Udtrykket skyldes professor Leif Grane. Om ateismen blandt historikere se også Leo Tandrup: *Ravn*, bd. II, København 1979, s. 168ff.

36. Grane og Hørby (red.): *Københavns Universitet 1479-1979*, Bd. II, s. 361ff.

37. Tålen blev refereret kort i *Fædrelandet* den 22. nov. Trykt i Brandesbrødrenes tidsskrift *Det 19. Aarhundrede* Bd. III, 1876. Se J.F. Møller: Teologiske reaktioner på darwinismen 1860-1900, *Historisk Tidsskrift*, bd. 100, 1. hft, s. 80.

38. C. Link 1974, se note 8, s. 8.

39. Martin Heidegger: "Nietzsches Wort "Gott ist tot"" , *Holzwege*, (Gesamtausgabe, Bd. 5), Frankfurt/M 1977, s. 210.

40. Heidegger 1977, s. 217.

41. Smst. s. 218 og 223.

42. Smst. s. 235 og 267.

43. Se note 20.

44. Om bl.a. denne metaforik se Alexander Demandt: *Metaphern für Geschichte*, München 1978

45. Fr. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, München 1996, s. 19

46. Fritz Wäger: "Biologismus und Historismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts", i Gunter Mann (red.) *Biologismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1973.

47. Alex Wittendorff: *Reisen mod virkeligheden*, København 1986, s. 57.

48. Smst. s. 65.

49. Med H.P. Clausens ord i indledningen til *Hvad er historie?*, København 1963.

50. I denne sammenhæng vil jeg udelade diskussionen af den højst interessant protestantiske teologi, der i det 20. århundrede har udviklet sig *post mortem dei*. I Tyskland er det sket i forbindelse af den dialektiske teologi, Barth, Bultmann og især Bonhoeffer. I Amerika findes der en indflydelsesrig bevægelse, der har udviklet en radikal teologi med overskriften Guds død. Som væsentlige bidrag kan nævnes Gabriel Vahanians *The Death of God* fra 1961 og Th. J.J. Altizer og W. Hamiltons *Radical Theology and the Death of God* fra 1966, der ganske vist også henviser til Bonhoeffer men især henter inspiration fra Hegel og William Blake. Af andre teologer i denne tradition kan nævnes Eberhard Jüngel, Don Cupitt og Gianni Vattimo. I denne teologi opfattes sekulariseringen som noget positivt, som en slags befrielse fra følelser og moralisering. I en dansk sammenhæng har især Kaj Thornings Kierkegaard-inspirerede disputats om Grundtvig været meget indflydelsesrig.